Scheschet ben Isaac Gerundi.

Kommentar zu den Proverbien.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

k. b. Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Karl Koch
aus Lembach i. Elsass.

Theil I.

Erlangen.
K. b. Hofbuchdruckerei von Aug. Vollrath.
1893.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535711_0081

Seiner theuren Braut

in

treuer Liebe gewidmet

vom Verfasser.

Kurze Geschichte der Kabbala bis Scheschet ben Isaac.[1])

Ueber die Zeit des Ursprungs der Kabbala gibt es verschiedene Ansichten. Die einen[2]) führen dieselbe auf Moses zurück, andere[3]) halten sie gar für eine Offenbarung an die Frommen vor Moses. Eine dritte Ansicht verlegt die Entstehung dieser Lehre in das 13. Jahrhundert und lässt dieselbe anknüpfen an die Mystik der nachtalmudischen Zeit.

Die Benennung dieser Geheimlehre ist Kabbala, Chochmat hakabbala oder Chochma nistara.[4]) Zum ersten Male begegnet uns der Ausdruck Kabbala im 10. Jahrhundert, wo er die Geheimlehre bezeichnet, welche den Anthropomorphismus der biblischen Bücher mit der spekulativen Mystik dieser Zeit in Einklang bringen soll.[5]) Zu ihrer eigentlichen Entfaltung gelangte die Kabbala jedoch erst durch den Streit, der unter den Juden Süd-Frankreichs und Spaniens infolge der Philosophie des Moses Maimonides (Rambam) ausbrach.

Derselbe versuchte nämlich die gesammten religiösen

---

[1]) Ueber das Folgende s. Graetz, Geschichte der Juden 7, und Hamburger, Real-Encyklopädie des Judenthums.

[2]) Pico de la Mirandola, Apolog.

[3]) Reuchlin, de arte cabbalistica 9, 10.

[4]) Abgekürzt auch ח"ך, die Anfangsbuchstaben von חכמה נסתרה.

[5]) Jellinek, Beiträge II., wo in einem Auszuge aus dem Werke Hakmiza die Worte הקבלה וסוד חכמת הקבלה vorkommen.

Institutionen und Ritualien des Judenthums auf philosophischem Wege zu erklären. Infolge dessen entbrannte ein heftiger Kampf unter den frommen jüdischen Gelehrten, denen es ein Gräuel war, dass die religiösen Gesetze des Judenthums ihrem Inhalte nach im Wesentlichen nur aristotelische Philosophie sein sollten. Sie setzten sich in Gegensatz zu der verflachenden Philosophie der Maimunisten. Die jüdische Religion musste nach ihrer Ansicht einen hohen, idealen Inhalt haben, der sich nur dem geistigen Auge des Denkers offenbarte.

Nicht blos die Bibel, auch die aggadischen Schriften und besonders das Buch der Schöpfung (Sefer Jezirah) galten als heilige Bücher. Ihr ganzer Inhalt, selbst der für das Judenthum anstössige Anthropomorphismus musste tiefen, geheimen Sinn haben, er musste Himmel und Erde, Geister- und Körperwelt umspannen. Die Kabbala bildete also einen Mittelweg zwischen dem naiven Anthropomorphismus und der Philosophie eines Maimonides, der sagte, das Sefer Jezirah und alle ähnlichen Schriften verdienten verbrannt zu werden.[1])

Der Erste, der sich eingehend mit der Kabbala befasste, war Isaac der Blinde.[2]) Von seinen kabbalistischen Werken ist jedoch nur Weniges vorhanden; soviel indessen steht fest, dass er sich mit der Auslegung des Sefer Jezirah befasste und die Seelenwanderung als ein Dogma annahm.

Erst seine beiden Jünger, Esra und Asriel aus Gerona (1200—1239), brachten die Kabbala in ein zusammenhängendes System. Sie versuchten auch die philosophisch Gebildeten von der Wahrheit der Kabbala zu überzeugen. Aber auch bei ihnen wurde die Einheit zur Vielheit, der

---

[1]) Vgl. Frankl, Monatsschrift, Jahrgang 1859.

[2]) Eigentlich „der Hellsehende“ יצחק סגי נהור, Ende des 12., Anfang des 13. Jahrhunderts, ein Sohn des Abraham ben David aus Posquières in Frankreich, einer der grössten Gegner des Rambam. In kabbalistischen Schriften wird Isaac öfters als אב הקבלה bezeichnet. Cf. Bade Ahron und Kether Schem tob von Schemtob ibn Gaon.

Glaube zum plumpen Aberglauben. Gott ist nach ihrer Lehre über Alles erhaben; man darf daher von ihm nichts Menschliches aussagen, auch nicht „Sein“ und „Denken“. Nur die Eigenschaft des אין סוף, des Unendlichen, gehört ihm. Gott steht in keiner direkten Beziehung mit der Menschheit, alle Eigenschaften und Thaten, die wir ihm in dieser Hinsicht zuschreiben, gebühren nicht Gott, sondern seinen Emanationen, den Sefirot.[1]) ספירה leitet Asriel ab von ספר = Zahl; Spätere leiten es ab von ספיר = Saphir oder von המשמים מספרים כבוד אל = die Himmel erzählen die Ehre Gottes.[2]) Sie leiten von Gott 10 Emanationen ab, die Gott ähnlich aber nicht gleich sind. Sie haben die Welt erschaffen, erhalten sie und führen ihr die Gnadenspende göttlichen Lebens zu. Auf diesem Wege versuchten Esra und Asriel alle Ritualien, Gebete und Religionsgesetze zu erklären, um dadurch der Lehre der Maimunisten entgegenzutreten. Wie sehr sie hierbei den Sinn der heiligen Schrift verdrehten, geht aus ihren Schriften hervor.

Aber diese beiden Kabbalisten kümmerten sich wenigstens noch um die damalige Philosophie, sie suchten auch den Denkern ihre Geheimlehre annehmbar zu machen. Ein anderer Kabbalist dagegen, Jakob ben Scheschet Gerundi[3]), stellte seine Lehre der der Philosophen direkt entgegen. Sein Werk[4]), das sich in Schmähungen über die Philosophie ergeht, zeugt von grosser Geistesarmuth.[5]) In ihm kommt gerade der Anthropomorphismus, gegen den die Kabbala sich Anfangs gewendet hat, wieder zur Geltung und zwar in solchem Masse, dass ein Zeitgenosse des Jakob ben Scheschet, Samuel Saporta, den Kabbalisten zuruft: „Ihr denkt euch die Gottheit wie die Heiden in menschlicher Gestalt.“ [6])

[1]) S. Palit von S. Sachs.
[2]) S. Graetz, Geschichte der Juden, VII. Not. 3.
[3]) Wirkte in der Mitte des 13. Jahrhunderts.
[4]) Schaar Haschamajim, in gereimter Prosa geschrieben.
[5]) S. Carmoly, Itinéraires, und Jellinek, Beiträge II. 44.
[6]) Kerem Chemed. V.

Von geschichtlicher Bedeutsamkeit für die Entwickelung der Kabbala und ihren weiteren Bestand, für ihren Einfluss und die Verbreitung ihrer Lehre, war das Auftreten eines Mannes, der mit geschickter Hand dieselbe zur Spekulation zurückführte; dieser Mann war Rabbi Moses ben Nachmann aus Gerona. R. Moses ben Nachmann (abgekürzt Ramban) lebte von 1195—1270 und war wahrscheinlich ein Schüler des Asriel aus Gerona. Er streifte den Anthropomorphismus des Jacob ben Scheschet wieder ab und knüpfte die Weiterentwickelung der Kabbala an Esra und Asriel an. Er stellte jedoch kein System seiner Lehre auf, da dieselbe nicht Jedermann zugänglich sein sollte. In mehreren Schriften, z. B. in seinem Commentar zum Pentateuch und in der Drascha, spricht er zwar in Andeutungen über die Kabbala. „Chochma", „die Weisheit", ist für ihn die erste Sefirah.[1]) Die Seele, die er mit dem Leben Gottes identificirt, leitet er ab von der 2. Sefirah Binah = „die Vernunft". Das grosse Ansehen eines Ramban brachte selbst frühere Gegner der Kabbala zum Schweigen, z. B. Isaac Pulgar in Esra hadaat[2]), und in einer Drascha edit. Jellinek.

Ohne Zweifel hatte ein Mann wie Nachmanides, der in jener Zeit für den grössten jüdischen Gelehrten galt, auch Schüler. Einer derselben war der Verfasser unserer Erklärung zu den Proverbien: Scheschet ben Isaac aus Gerona.

In seiner Einleitung zum Commentar von Mischle nennt sich der Verfasser: Scheschet ben Isaac Gerundi.[3])

Wenig, ja beinahe gar nichts ist bisher über den Mann bekannt geworden. Graetz in seiner „Geschichte der Juden"

---

[1]) Dies leitet er her vom 1. Verse der Genesis: בראשית ברא, das der Targum Jeruschalmi übersetzt „mit Weisheit schuf er" בחוכמא ברא, d. h. vermittelst der Weisheit als Emanation schuf Gott die Welt.

[2]) Ms. der Seminar-Bibliothek zu Breslau Nr. 53.

[3]) אני ששת בר' יצחק ה"ה ירונדי

erwähnt nicht einmal den Namen, ebensowenig Hamburger in seiner „Real-Encyklopädie des Judenthums“. Schon Dukes[1]) sagt, „er habe über Scheschet ben Isaac weder bei jüdischen noch bei christlichen Gelehrten etwas finden können“. Auch jetzt noch lässt sich Weniges über ihn sagen. Zunz[2]) bemerkt, dass Scheschet ben Isaac von Isaac Akko in seinem Werke מאירת עינים, einem Buche, das blos die Namen der Schüler Ramban's enthält, angeführt sei. Er stamme aus Gerona und wohne in Palästina. Dies lässt sich dahin erklären, dass Scheschet ben Isaac seinem Lehrer Ramban, bei dessen Auswanderung nach dem heiligen Lande, dorthin gefolgt ist. Dies geht auch noch aus einer anderen Stelle des eben angeführten Werkes hervor, wo Isaac Akko sagt, dass am Lebensabend des Ramban Scheschet bei ihm die Geheimlehre erlernt habe.[3])

Nach dieser Stelle des Isaac Akko scheint Scheschet ben Isaac im Jahre 1325 schon todt gewesen zu sein; er hätte also seinen Lehrer Ramban um 50 Jahre überlebt.

Metatja Delakrut[4]) sagt, dass Scheschet ben Isaac der Lehrer des Perez ben Isaac Kohen, Gerondi, des Verfassers von ספר מערכת אלהות gewesen sei.[5]) Auch Salomon ibn Aderet aus Barcelona erwähnt in einem Commentar, enthalten in Cod. 798[2] der bibliothèque impériale zu Paris, seinen Zeitgenossen Scheschet ben Isaac. Salomon ibn Aderet lebte von 1245—1310; da nun Scheschet von Isaac Akko

---

[1]) In seiner Einleitung zu den Proverbien.

[2]) Add. p. 317.

[3]) S. Steinschneider, Cat. libr. hebr. in biblioth. Bodleiana 2093. ואמר לי מורי כי באחרית ימי הרב (רמ"בן) הלך ר' ששת אליו לאכו ושאל ממנו הסוד.

[4]) Vorwort zu einem unedirten Commentar bei Delitzsch I.

[5]) Ich weiss nicht, warum Graetz „Geschichte der Juden“ VII. N. 3 dies Buch ohne Angabe jeden Grundes dem Perez abspricht. Steinschneider in Cat. libr. hebr. in bibl. Bodleiana 2093 weist alle Einwände gegen die Autorschaft des Perez ben Isaac zurück.

als der älteste Schüler Ramban's bezeichnet wird, muss er älter als sein Mitschüler S. ibn Aderet gewesen sein, lebte also ungefähr von 1240—1320. Endlich führt Isaac Akko den Scheschet ben Isaac an mehreren Stellen in seinem Werke מאירת עינים als grossen Gelehrten an: ובשם החכם ר' ששת ז"ל מצאתי.

Scheschet ben Isaac war also, wie nunmehr feststeht, ein Schüler des Ramban. Aber auffallend ist es, dass er nie offen von den kabbalistischen Lehren spricht, dass er nie die Sefirot oder den En-Sof erwähnt. Er scheint auch hierin seinen Lehrer nachgeahmt zu haben, der blos andeutungsweise, nie in einem vollständigen System, über die Kabbala sprach. Von einem Verwandten des Scheschet ben Isaac, R. Isaac ben Scheschet, wissen wir[1]), dass ein Schüler des Scheschet b. Isaac, Perez Kohen, „niemals von Sefirot gesprochen oder darüber nachgedacht habe.[2]) Scheschet ben Isaac scheint also die Einzelheiten dieser Geheimlehre, von der er öfters als קבלה oder סוד החכמה (geheime Weisheit) spricht, wirklich geheim gehalten zu haben, vielleicht aus dem Grunde, aus dem er erklärt, dass Salomo nicht Alles deutlich niedergeschrieben habe, damit nicht die Unverständigen es lesen und gerade in das Entgegengesetzte deuten könnten. Es lässt sich daher aus den Erklärungen zu den Proverbien kein kabbalistisches System des Scheschet aufstellen, wohl aber sieht man aus vielen Stellen, dass er ein Schüler des Ramban gewesen ist, so z. B. in der Erklärung des Wortes Chochma, die für ihn als das Höchste gilt, die den Menschen Gott näher bringt, wie ja auch nach Ramban „die Weisheit" als die erste Sefirah Gott am nächsten steht. Ebenso verhält es sich mit seiner Erklärung von ראשית, die sich vollständig deckt mit der des Nachmanides, wonach Reschit gleich Chochma sei.[3])

---

[1]) Resp. 157.
[2]) S. Meklenburg, Litbl. I 299.
[3]) V. unter R. Mose ben Nachmann.

Scheschet's Commentar zu den Sprüchen Salomo's ist nun infolge seiner Hinneigung zu der Kabbala weiter nichts als eine mystische Erklärung, die darzulegen sucht, dass schon König Salomo seine Weisheitsregeln nicht deutlich ausgesprochen habe, sondern dass dieselben blos für diejenigen verständlich sind, welche in die Geheimlehre der Kabbala eingeweiht sind. Einzig und allein von diesem Standpunkte aus hat er es unternommen, eine Erklärung zu den Proverbien zu geben, wie er in seiner Einleitung sagt:

כאשר תעיין בפנימי הפסוק תמצאם מדבר לדבר
נעתקים מדלג מענין לענין אמרתי אך מלך ישראל הוא
מתפרסמה חכמה וגדלה על אשר הוא לפניו ואחרון ... ולא
יתכן להבין דבריו כפשטם הראשון אבל יש בה סתרים
וצפונים.

Ferner sagt Scheschet ben Isaac in seiner Einleitung, frühere Erklärer hätten sich blos mit dem einfachen Wortsinn befasst, aber nie über den tiefer liegenden Inhalt nachgeforscht, deshalb habe er es unternommen, nachzugrübeln über die Bedeutung dieses Buches und habe dabei grossartige Aussprüche gefunden, die theils klar, theils durch Andeutungen, theils durch ihre blosse Stellung zu einem anderen Verse ersichtlich werden.

הרהיבוני לתור ולחפוש בפירוש הספר הזה וחקרתי
על ענייני הספר ומצאתי דבריו נכבדות ... פעם ידבר ברמז
פעם בפירוש פעם מן הסמוכות הוא נדרש כי לפעמים
נסמכו ענין לענין ירמוז בזה הסמיכות לדבר גדול.

Kein Wort, keine Stellung sei umsonst; mit allen diesen Dingen habe der König Salomo eine geheime, nur den Kennern der Kabbala bekannte Absicht verbunden. Der Commentar des Scheschet kümmert sich daher sehr wenig um Grammatik oder wissenschaftliche Exegese, es kommt ihm nur darauf an, überall eine geheime Andeutung zu finden und sie nach seiner Art zu erklären. Daher sagt er auch bei fast allen Versen, sie seien „bederech maschal" oder „melizah" gesprochen. Niemals

beruft er sich hierbei auf frühere Erklärer, ja nicht einmal auf seinen Lehrer Ramban, der sich sehr viel mit Exegese befasst hat. Es findet sich bei ihm kein einziger Gelehrter angeführt. Quellen für seinen Commentar sind blos die Bibel und die Aggada der talmudischen Litteratur. Selbst wenn er einmal einen Versuch macht, ein Wort grammatisch abzuleiten, so thut er dies in der ihm eigenen Weise. So leitet er z. B. V. 4 das Wort פתי von נפתה ab, also vom Niphal, während es in Wirklichkeit auf den Kal פתה zurückgeführt wird. Richtig leitet er V. 32 das Wort משובת vom Verbum שוב ab, indem er erklärt, dass man immer zu dem wieder zurückkehrt, woran man sich gewöhnt hat. Manchmal treibt er auch nach talmudischer Art Grammatik. So bemerkt er z. B. zu 1, 15: בני אל תלך בדרך, warum steht unter dem ב von בדרך ein Schwa (und nicht Patach), weil Du mit den Frevlern keinen gemeinsamen Weg haben sollst, d. h. also, weil durch das Patach, den Artikel, ein bestimmter Weg gemeint wäre, wie ja auch im Talmud dem Artikel die verschiedensten Bedeutungen beigelegt werden. In V. 4 leitet er ebenfalls richtig das Substantiv ערמה von ערם ab. Um Keri Ketib scheint sich der Verfasser jedoch nicht zu kümmern; so schreibt er Kap. XXII, 23[1]) statt des Wortes שלישום (Keri שלישים).

In Bezug auf den Inhalt theilt Scheschet ben Isaac die Sprüche in 4 Theile. Der erste Theil von Kap. I—X ermahnt die Menschen, die „Weisheit“ zu erlernen, spricht von dem Nutzen, den sie mit sich bringt und dem Schaden, den diejenigen erleiden, welche sie nicht besitzen. להזהיר את בני אדם ללמד חכמה ויזכיר התועלת הבא בעבה והנזק המגיע לאותן אשר לא נחלו חכמה.

Ferner werden in diesem Theile die Dinge angegeben, welche die Erlernung der Chochma verhindern. Die Mittel,

[1]) In allen Handschriften gleich.

durch welche man sie erwirbt, die Art der Weisheit, die man sich erwerben soll, werden darin behandelt. ויורה בחלק הזה על הדברים המונעים את החכמה והדברים העוזרים בלמודה וכן יזהיר ויורה איך ילמדו אותה ומה היא החכמה אשר ילמדו.

Theil 2 von Kap. X—XXII, 22 handelt von den Tugenden und ihrem Werthe, von den Lastern und ihrem Nachtheil. בספור המדות הטובות ושבח אותם והזכיר המדות הרעות וגנותם.

In Theil 3 von Kap. XXII, 22—XXV behandelt er die allgemeinen menschlichen Gewohnheiten und die Lebensregeln ידבר בו בהנהגות כלליות יצוה בחלק הזה להתנהג על פי אותן ההנהגות.

Im 4. Theile von Kap. XXV bis Schluss werden Weisheitsregeln verschiedener Art behandelt, aber diese sind nach seiner Ansicht nicht von Salomo selbst niedergeschrieben, sondern wurden von Späteren gefunden und den Sprüchen Salomo's angefügt. Dieselben sind abgefasst von den Zeitgenossen des Königs Chiskijahu, von Lemuel[1]) und von Agur bin Jake[2]). Dies erklärt Scheschet ben Isaac in derselben Weise wie bei den Psalmen, wo viele Gesänge nicht von David selbst herrühren. Scheschet schliesst sich also der Ansicht der Rabbinen nicht an, welche die Namen der verschiedenen Verfasser der Proverbien für Beinamen des Königs Salomo halten.

נמצאו ביד חכמי דורו של חזקיהו ע"ה וחם ראו להביאם בחבור הספר הזה ... כאשר יעיד הכתוב בפירוש „אשר העתיקו אנשי חזקיהו מלך יהודה" (25, 1) עוד מצאו מאמרים לחכמי הדורות אשר לפניהם „וחם דברי אגור בן יקה" (30, 1) „ודברי למואל" (31, 1) וראו[3] לחברם בספר הזה

[1]) Kap. 31.
[2]) Kap. 30.
[3]) Ms. 60 hat hier fälschlich וראו.

כאשר אדע בספר תלים[1] כי יש שם מזמירים הרבה מלבד אשר יסד דוד המלך ע"ה ... ודעת רבותינו ז"ל כי אגור ואתיאל וימרי למואל כלם הם שמות מכונים לשלמה ע"ה.

Sehr auffallend ist es, dass Scheschet ben Isaac in dem letzten Theile seines Commentars in so kritischer Weise vorgeht und es wagt, dem David einen Theil der Psalmen und Salomo einen Theil der Proverbien abzusprechen, und sich um die Erklärung, welche die Rabbinen von den Namen der verschiedenen Verfasser geben, in keiner Weise kümmert.[2])

Wir sehen hieraus, dass in der Zeit der geronensischen Schule der Kabbala die Köpfe noch nicht so verwirrt und so verschroben waren, wie dies in späterer Zeit der Fall war, wo ein Buch wie der Sohar[3]) für das heiligste aller Bücher galt und die Quelle des krassesten Aberglaubens wurde, dass selbst christliche Gelehrte[4]) sich mit ihm befassten und seinen Inhalt in das Christenthum zu übertragen suchten.

Die Handschriften.

Zur Herausgabe des vorliegenden Commentars haben wir hauptsächlich zwei Handschriften benutzt, den Cod. 60^4 und Cod. 47^1 der hebräischen Handschriften der Münchener kgl. Hof- und Staatsbibliothek.[5]) [6]) [7]) Die bessere und un-

[1]) Alle Handschriften haben תלים statt תהלים.

[2]) Die grossen Exegeten Raschi und Ralbag nehmen die Erklärung der Rabbinen an, Aben Esra thut dies blos in Kap. 31, 1; s. darüber die Erklärung der betreffenden Exegeten zu den Stellen Prov. 30, 1 und 31, 1 in der biblia rabbinica von Buxtorf.

[3]) Von Mose de Leon verfasst und dem Tanaiten R. Simon ben Jochai untergeschoben.

[4]) Z. B. Reuchlin, de arte cabbalistica.

[5]) An dieser Stelle spreche ich der Direktion der Münchener Hof- und Staatsbibliothek meinen innigsten Dank aus für die Bereitwilligkeit, mit der sie mir die Handschriften zur Verfügung stellte.

[6]) Was die Pariser Handschrift 769^6 betrifft, siehe weiter unten in diesem Abschnitte.

[7]) Wir werden von nun an die in Cod. 60 enthaltene Handschrift kurz M. 60 und die in Cod. 47 enthaltene M. 47 nennen.

zweifelhaft auch die ursprünglichere ist M. 60. Dies beweisen die einfachen rabbinischen Schriftzeichen, in denen sie geschrieben ist, wie es zur Zeit Sitte war. Wer sie jedoch geschrieben, ob sie von Scheschet selbst oder von einem Anderen abgefasst ist, kann mit Bestimmtheit nicht behauptet werden. Ihrem Schlusse[1]) nach ist die Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen, dass Scheschet sie selbst geschrieben hat. M. 47 verräth sofort einen Schreiber, denn sie ist kalligraphisch geschrieben, die Anfangsbuchstaben eines jeden Verses sind mit bunten Farben kolorirt und in Quadratschrift geschrieben. Ihre Jugend geht aber unzweifelhaft noch aus dem Schlusse hervor. Denn während M. 60 einfach mit einem Dankgebete schliesst, תם ונשלם ספר משלי כלו, תהלה לאל אשר על עפר אין משלו enthält der Schluss von M. 47 die Zeitbestimmung und den Namen des Schreibers. נשלם פ' על ספר משלי שלמה הוא סוד כל החכמה שבח לאל אלהן ונורה שנתן לי כח וגבורה ועזרני בהחל עד גמרה ..... היום יום ראשון למלאכה כדת וכהלכה פרשת ראשי המטות.

Aus diesem Schlusse ergibt sich deutlich das Datum der Niederschrift von M. 47; denn von dem Worte ראשי sind die drei Buchstaben ראש kolorirt und mit den Zahlstrichen versehen. Diese Handschrift wäre also beendigt worden Sonntag[2]) im Monate Juni oder Juli[3]) (5)311 = 1551. M. Steinschneider in seinem Kataloge der hebr. Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München sagt, die Abschrift von M. 47 sei vollendet worden: Venedig, Sonntag u. s. w. Woher Steinschneider den Ort kennt, ist uns unerklärlich, da weder im Schlusse noch sonst wo irgend ein Ort genannt ist.

---

[1]) V. weiter unten in diesem Abschnitte.

[2]) יום ראשון למלאכה s. oben.

[3]) Denn der Wochenabschnitt ראשי המטות wird in den Synagogen Ende Juni oder Anfang Juli verlesen.

Auch der Name des Abschreibers שלמה ergibt sich aus der Nachschrift, denn dieses Wort ist im Schlusse von M. 47, obwohl mitten im Satze stehend, kolorirt und mit einer Krone versehen, wie es zur Hervorhebung eines Namens in Gebeten oder Piutim Gebrauch war. Aber wer dieser Salomo ist, lässt sich nicht feststellen, da jeder Anhaltspunkt hierfür fehlt.

An vielen Stellen können wir in M. 47 noch genau kontrolliren, dass der Abschreiber dieser Handschrift etwas unleserliche Worte aus M. 60 einfach falsch abgeschrieben hat; dass er z. B. öfters statt eines ך (א) ein ח (ב), statt eines ר (ד) ein ז (ו) schrieb.

Ausserdem finden sich in M. 60 häufig Verbesserungen auf dem Rande und zwar von derselben Hand geschrieben, während in M. 47 diese Verbesserungen gleich in den Text aufgenommen sind.

Die Einleitung aller unserer Handschriften beginnt auffallender Weise mit den Worten: „אמר המיתרגם = es sagt der Uebersetzer“.[1]) Lilienthal im Jahrgang 1838—39 der allgemeinen Zeitung des Judenthums glaubt daher, dass ein Uebersetzer die uns vorliegenden Handschriften geschrieben, indem er noch als Grund anführt, dass in M. 60 auf dem Titelblatt steht: „Commentar des R. Chasdai Halevi“, dass also Scheschet ben Isaac der Verfasser und Chasdai der Uebersetzer ist. Aber in M. 47 sowohl wie in der Pariser Handschrift[2]) fängt die Einleitung ebenfalls mit אמר המתרגם an, während bei beiden auf dem Titelblatte steht: Commentar des Scheschet ben Isaac. Nach der Ansicht Lilienthals hätte also Scheschet ursprünglich sein Werk in arabischer Sprache verfasst und Chasdai Halevi dasselbe ins Hebräische übersetzt. Dies ist aber

---

[1]) Zunz, Ozar hanechmad, lässt fälschlich die Handschriften mit: „אמר המעתיק = es sagt der Verfasser“ beginnen.

[2]) Cat. des manuscr. hébr. et samarit. de la bibliothèque impériale 796[6].

nicht möglich, denn erstens ist davon gar nichts bekannt, zweitens wurden schon früher alle jüdischen Werke in hebräischer Sprache verfasst, und wir kennen kein kabbalistisches Werk, das in arabischer Sprache ursprünglich geschrieben wäre. Ausserdem finden wir öfters, dass sich der Verfasser eines Werkes מתרגם nennt. So bezeichnet sich der Verfasser von הלכות נדה[1]) ebenfalls als „Uebersetzer". Dieser R. Chasdai Halevi braucht also überhaupt nicht der Uebersetzer zu sein, vielleicht ist er der Schreiber von M. 60 und hat, damit sein Name der Nachwelt erhalten bleibe, denselben auf das Titelblatt gesetzt. In der ganzen Litteratur ist sein Name sonst nirgends erwähnt. Der Verfasser der Handschrift kann er aber auch nicht sein, da in allen drei Handschriften derselbe sich in der Einleitung nennt: אני ששת בר' יצחק ה"ה ירונדי.

Wie schon oben erwähnt, befindet sich in der bibliothèque impériale zu Paris ebenfalls eine Handschrift unseres Commentars. Die Aufschrift auf dem Titelblatt lautet daselbst: פ' על ספר משלי למשורר ר' ששת בר' יצחק ירונדי.

Der Verfasser wird daselbst also als Dichter oder Sänger bezeichnet. Leider sind in dieser Handschrift blos 32 Verse erhalten.

Auf die Einzelheiten werden wir in der Erklärung des Textes, den wir nunmehr beginnen wollen, näher eingehen.

---

[1]) Steinschneider, Cat. libr. hebr. in bibl. Bodleiana 1955.

Commentar zu Mischle

von

Scheschet ben Isaac Gerundi.

I. משלי שלמה בן דוד מלך ישראל: בעבור כי רב דברי הספר הזה בדרך משל על כן נקרא הספר משלי: חבר אותו שלמה המלך ע"ה ברוח הקודש[1] והיה הספר הזה חלק ממשליו ואמר בפתיחתו כי חבר אותו להזהיר את בני אדם ולעורר אותם כמו שיבאר.

1. Sprüche Salomo's des Sohnes Davids, Königs Israels.— Da viele Sprüche in diesem Buche enthalten sind, deshalb heisst es „Mischle". Verfasst hat es der König Salomo in heiliger Eingebung; dieses Buch bildet einen Theil seiner Sprüche. Im Eingange sagt er, dass er der Verfasser sei, um dadurch die Menschen zu ermahnen und zu ermuntern, wie er weiter erklärt.

II. לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה: חכמה הוא שם למעלות שכליות ומוסר הוא שם למעלות המדות אמר כי הספר הזה יזהיר ויעורר על שתי המעלות יחד אשר הם מדרגות ליראת ה' יתעלה המבוקש מהם הוא יראתו כמו שאמר בסוף הפרשה יראת ה' ראשית דעת (V. 7) (להבין אמרי בינה) כלומר ויזהיר ויעורר גם כן לב האדם בדברים הצריכים עיון כי

2. Zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen die Reden der Vernunft.

Weisheit ist die Bezeichnung einer geistigen Tugend, Zucht die einer sittlichen; er will damit sagen, dass dies Buch nach den beiden Richtungen hin ermahnen und ermuntern soll, welche die Stufen bilden zur Gottesfurcht, der Ausfluss von beiden ist die Gottesfurcht, wie er auch später sagt: „Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntniss." „Zu verstehen die Reden der Vernunft", d. h. er ermuntert auch des Menschen

---

[1]) Hinter ברוח הקו' hat M. 47 noch die Worte:
ובשלמות חכמתו כמו שנאמר וידבר שלשת אלפים משל
worauf dann auch die Fortsetzung והיה הספר besser passt.

Herz zu solchen Dingen, die der Prüfung bedürfen, denn Binah heisst Prüfung, wie es auch heisst: „Ich betrachtete ihn prüfend am Morgen.“ Er warnt davor, alles so oberflächlich hinzunehmen, man soll nach der Erklärung suchen, die sich aus dem Inhalte ergibt. Damit deutet er hin auf die Kabbala in der Erklärung der Thora, wie ich es mit Gottes Hilfe noch auseinandersetzen werde.

הבינה הוא העיון כמו „ואתבונן אליו בבוקר“ (1. Kön. 3, 21) ויזהיר שלא לקבל כל הדברים כפשטן אלא יעיין בפירוש המתבאר על ידי העיון וירמוז בזה על הקבלה בפירוש תתירה כמו שאני עתיד לבאר בע״ה.[1]

3. Zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und Geradheit.

Er geht nun näher ein auf den Begriff der Zucht, von der er vorher sagte, dass sie sich beziehe auf die moralische Besserung und darauf, dass der Mensch wandle auf geradem Wege; er sagt „Musar haskel“, damit meint er die Zucht, die eine Zierde des Verstandes ist, wie er später noch sagt: „Zedek, Mischpat umescharim.“ „Zedek“ bedeutet Vollkommenheit in je-

III. לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים: הנה יפרט ענין המוסר אשר אמר שהוא תקון המדות ושיהיה האדם הולך על דרך היושר. ואמר מוסר השכל ירצה בו מוסר שהוא נאות לשכל כמו שאמר אחריו (צדק ומשפט ומישרים) אמנם מלת צדק ענינה השלמה בכל דבר של הוגן; וזה יכלול כל ענין מעלת מדות אשר

[1]) M. 47 hat vor dem Worte המביקש noch richtiger das zu ergänzende Substantiv והתכלית.

בע״ה ist eine Abkürzung für בעזרת ה׳ = mit Gottes Hilfe. Den Juden ist es bekanntlich verboten, den Namen Gottes יהוה ohne triftigen Grund auszusprechen oder zu schreiben, statt desselben wird nur ein ה׳ geschrieben, wie auch wir es in der Folge thun werden.

Zum 1. Male weist unser Autor in Zeile 2 auf die Kabbala hin, indem er sagt, Salomo fordere zur בינה = zur Forschung (wie er erklärt) auf, um aufmerksam zu machen auf die kabbalistische Erklärung der Thora. Seine Erklärung, Chochma erstrecke sich auf den Geist, Musar auf Moral, ist er nachher gezwungen einzuschränken (V. 3).

der Beziehung. Sie umfasst alle sittlichen Vorzüge des Menschen, die der Wohlthätigkeit und der Barmherzigkeit, da sie seine Seele vollkommen und gerecht macht, indem sie ihr das nöthige Gepräge verleiht. „Mischpat“ umfasst alles, wozu der Mensch durch das Recht verpflichtet ist, was im Begriff „Zedek“ nicht enthalten ist, blos durch das Recht wird er dazu gezwungen, und zu dieser Tugend treibt ihn der Verstand. „Mescharim“ ist dasselbe, was die Rabbinen unter „innerhalb der Grenze des Rechts“ verstanden; es bedeutet „Milde“. So heisst es auch: „Er gleitet meinem Freunde sanft hinunter“, „süss lieben sie Dich“, „um Frieden zu stiften“. In allen diesen Fällen bedeutet es Milde, Zartheit; denn wenn sich der Mensch an diese Tugend gewöhnt, dann wird sein Umgang mit seinen Mitmenschen angenehm. In demselben Sinne sagen unsere Rabbinen: „Jerusalem ist blos untergegangen, weil sie in ihm nach dem Rechte der Thora urtheilten. Aber hätten sie denn nach der Art von Schüsselrichtern (d. h. von bestechlichen Richtern) urtheilen sollen? Nein, aber sie haben ihr Urtheil nach dem Rechte der Thora gerichtet, ohne Milde zu üben.“

באדם בנדיבות והרחמניות לפי שהוא משלים ומצדיק את נפשו לתת לו החוק הראוי לה: (ומשפט) יכלול כל ענין המחויב לאדם מצד הדין כי זה איני בכלל צדק, אבל הוא מחויב בו מן הדין ומדה זו השכל מחייב אותה (ומשרים) הוא מה שקראי רבותינו ז"ל „לפנים משורת הדין“ (Gittin 44) והוא לשון ערבות כמו „הולך לדודי למשרים“ (Cantic. 7, 10) „משרים אהביך“ (Cantic. 1, 4) „לעשית משרים“ (Dan. 11, 16). ענין כלם ערבות ינחות כי בהתנהג האדם על מדה זו תנעם חברתו עם בני האדם וכן אמרו רבותינו ז"ל „לא חרבה ירושלם אלא על שדנו בה דין תורה אלא דינא דמגיסתא לידינו[1] אלא שהאמידו דבריהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין“ (Bab. m. 30b).[2])

[1]) Richt. לדיינו.

[2]) Dieses letzte Citat aus dem Talmud ist in M. 47 mit verschiedenen Fehlern angeführt. Aus seiner Erklärung von משרים scheint hervorzu-

IV. לתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזמה: אחר שבאר ענין מוסר שב לבאר ענין החכמה וראמר כי הספר הזה יעורר לב הפתאים להבין ולהערים בדרכי החכמות: ופתי שם נגזר מן נפתה לפי שהפתאים נפתים אחר דעות־הם ידמו בהם שהם דעת אמתיות (ולנער דעת ומזמה) כלומר יעור לב מי שלא למד ללמיד ילא ירצה לומר שילמיד מחקר החכמה ועיקר שלה מן הספר הזה כי אין כללי החכמה ועיקריה בספר הזה אלא ימצא בספר הזה התעוררית בשבח החכמה ובהזכיר התועלת המגיע[1] ללומדי חכמה ובנזק הבא לאשר לא נחלו אותה אלא בדרכי מיסר הפלג יחשמיק הרחיב במדית הטובות ישבח אותם וגנות הפחיתיות כמי שיבאר ועל כן אומר „במוסר השכל“ כי קחת המוסר הוא

4. Darzureichen den Unerfahrenen Klugheit, dem Knaben Erkenntniss und Ueberlegung. Nachdem er „Musar“ erklärt, kehrt er zurück, um „Chochma“ zu erklären. Er sagt, dies Buch solle die Unerfahrenen ermuntern, die Wege der Weisheit zu verstehen und genau zu kennen. „Pesi“ ist abgeleitet von „Niphtha“, weil die Unerfahrenen ihrer eigenen Ansicht nachhängen, indem sie dieselbe für richtig halten. „Dem Knaben Erkenntniss und Ueberlegung“, er will das Herz dessen ermuntern, zu lernen, der noch nicht gelernt hat, er will jedoch nicht damit sagen, dass derselbe die Quellen und Grundprinzipien der Weisheit aus diesem Buche erlernen soll, denn die Regeln und Quellen sind nicht darin enthalten. In diesem Buche wird er blos eine Aufmunterung finden infolge des Lobes der Weisheit und durch die Erwähnung des Nutzens, den die Erlerner der Weisheit haben, und des Schadens derjenigen, die sie nicht besitzen. Er befasst sich eingehend mit den Wegen der Zucht, vertieft sich in die guten Eigenschaften und lobt sie, tadelt die schlechten;

---

gehen, dass er dies Wort gern ableiten möchte von (הדין) משורת, das Milde bedeutet. Zu dieser Bedeutung gelangt es aber erst durch den Ausdruck לפנים משורת הדין, d. h. „innerhalb der strengen Grenze des Rechtes urtheilen“, d. h. ein mildes Urtheil abgeben.

Ueber מגיסתא siehe Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.

[1]) M. 47 hat fälschlich המניע.

deshalb sagt er auch „anzunehmen einsichtsvolle Zucht“, denn das Annehmen von Zucht liegt nach seiner Ansicht zwischen dem Verwerflichen und dem Prächtigen in der Moral. Dies kann man aus diesem Buche erlernen, d. h. die Verbesserung der Sitten, denn dieser Gegenstand ist weitläufig behandelt. In Bezug auf die Weisheit sagt er, „den Unerfahrenen Klugheit zu geben“. „Ormah“ bedeutet, sich mit der Schlauheit befassen und dann so reden; so heisst es auch: „er ist listig“, „den Spötter schlägt man und den Einfältigen macht man schlau“ und „die Schlange war listiger“. Alle diese Beispiele bedeuten, sich der List widmen; daher sagt er auch, wenn die Einfältigen hören das Lob der Weisheit und ihren Nutzen und den Schaden derer, die sie nicht erlernt haben, dann werden sie darauf bedacht sein, klug zu werden, d. h. nach Weisheit suchen. „Und dem Knaben u. s. w.“, d. h. wer noch nicht daran gewöhnt ist, der soll ermuntert werden, zu lernen und die Weisheit zu erwerben.

אחר דעתו בין המגונה והנאה במדות יזה ייכל ללמוד מן הספר הזה כאשר אמרנו כי הענין הזה רצו לומר תקון המדות מבואר בו באור נרחב ואומר בחכמה (לתת לפתאים ערמה) ענין ערמה הוא העמיק בתחבולה לדבר בו כמן כי „ערם יערם“ (1. Sam. 23, 22) „לץ תכה ופתי יערים“ (Prov. 19, 25) „והנחש היה ערום“ (Gen. 3, 1) ענין כלם הוא התעוררות לתחבולה על כן אמר כי הפתאים בשמעם שבח החכמה ויתועלתה יגנות מי שלא למד אותה יתנו הפתאים לבם להשרים כלומר יתעוררו לבקש החכמה: (ולנער) כלומר מי שלא הורגל כלומר יתעורר ללמוד ילקנית החכמה.[1])

[1]) Scheschet sagt also, die Quellen der Chochma sind in diesem Buche nicht enthalten, aus ihm soll man eine Aufmunterung und Anfeuerung zur Beschäftigung mit der Chochma erhalten.

Die Thoren, die er meint, die פתאים, sind solche Menschen, die durch falsche Ansichten, die sie für richtig halten, irregeleitet werden. In ähnlicher Weise erklärt er dies später V. 22, wo er einen Unterschied zwischen ihnen und den כסלים aufstellt.

V. ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבלות יקנה: יאמר כי הספר הזה יש בו תועלת לחכמים ולפתאים כי הפתאים יתעוררו לבקש חכמה כאשר הזהרתי והחכמים גם כן בטעמם דברי הספר הזה המעוררים והמזהירים על למוד החכמה ומאריכים בשבח החכמים ובגנות הסכלים עוד יוסיפו לקח ויחליפו כח לעיר ולדרוש בתעלומות החכמה כמו שאמר.[1]

5. Es höre der Weise und gewinne an Lehre, und der Verständige nehme Verhaltungsregeln an.

Er meint, dies Buch hat Vortheil für den Weisen und den Thoren, denn die Thoren werden ermuntert, nach Weisheit zu suchen, und auch die Weisen werden, wenn sie die Worte dieses Buches hören, die zur Erlernung der Weisheit ermuntern und auffordern, die sich ergehen im Lobe der Weisen und dem Tadel der Thoren, noch mehr lernen, ihre Kraft verdoppeln, um zu erforschen und zu ergründen die Geheimnisse der Weisheit, wie er sagt:

VI. להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם: ענין משל הוא כל דבר הנאמר על דרך הדמיון ויש לו שני פנים פנימי וחיצון והפנימי הוא העיקר והחיצון לדמיון[2] לפנימי ונקרא משל לרמז[3] כל האחד מושל על חברו לפי שהוא עיקר והאחד נאמר בעבורו. (מליצה) הוא ענין הרחבת הדבור שאינו לצורך הענין תמצא מן הענין הזה הרבה

6. Zu verstehen Spruch und Rede, Worte Weiser und ihre Räthsel. „Maschal" bedeutet „das bildlich Gesprochene", und es hat zwei Seiten, eine innere und eine äussere. Die Hauptsache ist die innere, die äussere ist nur ein Bild der inneren. Diese Form heisst „Maschal", um damit hinzudeuten, dass die eine Seite die andere beherrscht, dass die eine die Hauptsache ist und die andere blos ihretwegen angeführt ist. „Melizah" heisst „ausführlicher sprechen als nöthig". Beispiele hiervon gibt es viele in diesem Buche.

---

[1]) Also auch die Weisen, nicht blos die Unkundigen, werden in Folge der Lehren dieses Buches sich noch mehr mit der Weisheit befassen.

[2]) M. 60 hat כדמיון.

[3]) M. 47 hat fälschlich לדמו.

Die „Melizah“ spricht weitläufig über etwas, obwohl dasselbe, worüber er sprechen will, aus dem Zusammenhang schon bekannt ist, so z. B.: „Durch das Fenster meines Hauses, durch das Gitter sah ich.“ „Im Düstern, als dunkel ward der Tag.“

Dieser ganze Abschnitt ist offenbar nur bildlich gesprochen auf die Leidenschaft der Menschen und die Sucht nach Vortheil, die die Menschen beherrschen, ihnen jede Tugend rauben u. ihnen Schaden zufügen. Dies erklärt er mit dem Bilde einer Dirne, die mit ihren Worten die Männer zu überreden sucht, wie es heisst: „Siehe da, ein Weib kommt ihm entgegen, im Kleid einer Dirne und versteckten Herzens.“ Er sagt weiter: „Ich habe mein Bett mit Pfühlen gepolstert, bunten Zwillichen, ägyptischem Gezwirne.“ Alles dieses wäre zum Verständniss nicht nöthig gewesen, es ist nur nach der „Melizah“ gesprochen. So kommt es noch an vielen Stellen vor. Dieser Sprachgebrauch hat sehr oft den Zweck, das zu bekräftigen, wovon man sprechen oder worauf man hindeuten will. „Die Worte der Weisen und ihre Räthsel“, damit sind Aussprüche der Weisheit gemeint, die nur in Andeutungen gemacht wurden, wie dies geschieht, wenn die Weisen etwas vor den Menschen verbergen wollen, dass es blos

בספר הזה ירחיב המליצה במה שידבר א"ע"פי שכבר נגלית כונתו בענין אשר ירצה לדבר בו כמו שאמר „כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי" (Prov. 7, 6) „בנשף בערב יום וגומ' הענין" (Prov. 7, 9) גלוי הוא כי כל אותה פרשה נאמרה בדרך משל על תאות בני אדם ובקשת המותרות אשר הם ממשילים את בני האדם ומונעים מהן כל המדה ומגיעים אליהם החסרונות· ואחרי שבאר הענין הזה בדרך משל כאלו תאות אשה זונה מפתה בזנוניה את בני האדם כמו שאמר „והנה אשה לקראתו שית זונה ונצורת לב" (Pr. 7, 10) על דרך משל[1] מנהג הזונים ואומר „מרבדים רבדתי ערשי חטובות אטון מצרים" (Pr. 7, 16) וכל אותן הענינים הנאמרים (באותה so l. M. 47 פרשה) לא שהיו אותן הענינים צריכים כלל לכונת הפרשה רק באו על דרך הרחבת המליצה כאשר פירשתי· וכן ענין זה במקומות רבים והמנהג הזה רצוני לומר הרחבת המליצה הוא ברוב הפעמים לחזק הענין

[1]) In M. 47 fehlt משל in richtiger Weise.

die Weisen verstehen oder diejenigen, denen es durch die Kabbala überliefert ist; dies machen die Weisen sehr oft, wenn sie Dinge verbergen wollen, damit die Menschen an ihnen keinen Anstoss nehmen, denn sie könnten daraus gerade das Entgegengesetzte entnehmen. Und so machten es auch die Rabbinen, wie es in Erubin heisst: „R. Abbahu sprach die Sprache der Weisheit", d.h. er hat ganz gewöhnliche Dinge in geheimnissvoller Weise erzählt, so wie er es zu thun pflegte beiDingen, die werth waren, verborgen zu werden; viele derartige Fälle werden dort erwähnt; einer derselben ist folgender: „Er hat sich berathen mit dem Kronenverleiher und ging nach Süden zu Mephiboschet." Die Schüler fragten nämlich den R. Ila, wo ist er hingegangen? Er antwortete, er hat sich mit demKronenverleiher berathen, d.h. er hat Erlaubniss genommen beim Vorsitzenden des Lehrhauses. Er nennt ihn Kronenverleiher, weil er die Krone des Handauflegens (d. h. der Weihe) hat, und der Geweihte heisst Rabbi und hat das Recht, allein zu Gericht zu sitzen. „Wehingib", d. h. er ging zu den Gelehrten des Südens. „Lemephiboschet", da Mephiboschet ein grosser Gelehrter war, wird ihm der Name der „Sekenim", d.h. der grossen Gelehrten, beigelegt. Noch viele derartige Fälle werden dort an-

אשר ירצה לדבר בו ולזרז בו׳ (דברי חכמים וחידתם) ענינו חכמה הנאמרים ברמזים כאשר ירצו החכמים להסתיר אותם מבני אדם ולא יבינו אותם כי אם אנשי חכמה או מי שנמסר לו בקבלה: וזה עשו חכמים פעמים רבות להעלים הדברים ושלא יכשלו בהן בני אדם כי שמא ישמע בני אדם החפץ: וכן היו רבותינו ז״ל נוהגים בענינים אלו כמו שאמרו בעירובין: „כי הוה רבי אבהו משתעי בלשון החכמה" (Erub. 53 b) כלומר שהיה מספר בדברים קלים בדרך רמזים כדרך שהיה נוהג בספור רמזים הידועים לחכמה הראויה להסתר והזכירו שם דברים הרבה מאלו הענינים ואחד מהם: „נתישץ במכתיר והנגיב למפיבושת" (Erub. 53 b) הענין שהתלמידים שאלו על ר׳ אילא היכן הלך והנשאל השיב אותם נתישץ במכתיר רצו לומר נטל רשות מראשי ישיבה וקרא אותם מכתיר בעבור כי כתר הסמיכות בידו והסמוך נקרא רבי ועוד היה לו רשות לדון יחידי, (והנגיב) כלומר שהלך אצל

geführt, wo die Rabbinen in geheimnissvoller Weise sprachen von den Geheimnissen der Weisheit, die werth waren, verborgen und erzählt zu werden in geheimnissvollen Andeutungen, und dies ist die Bedeutung von „Chiddah“. Hierher gehört auch der Fall von Simson, wo er zu seinen Genossen sagt: „ich will Euch ein Räthsel aufgeben“; denn man muss sich wundern, wie konnten sie sein Räthsel errathen, das doch bei ihm verborgen war und das man mit dem Verstande nicht finden konnte? Wie konnte er sie etwas Derartiges fragen und wie konnten sie es beantworten wollen? Der Vorgang war also folgender: Die Leute waren kundig der Weisheit der Zauberer und Wolkendeuter, denn sie waren ja Philister; sie hatten bestimmte Kabbalot in Bezug auf die Geheimnisse der Weisheit. Als er nun zu ihnen sagte, „ich will Euch ein Räthsel aufgeben“, glaubten sie, er würde ihnen ein Räthsel der Weisheit erzählen und deshalb sagten sie: „Gib Dein Räthsel auf, wir wollen es hören.“ Als er nun sagte: „Von dem Esser ging aus eine Speise“, konnten sie diesen Gegenstand in ihren Kabbalot nicht finden und in den Geheimnissen der Weisheit, die sie kannten, und glaubten nun,

זקני הדרום למפיבושת בעבור כי מפיבושת היה חכם גדול יחס אליו שם הזקנים כלומר שהיו חכמים גדולים ושם עוד הרבה מאלו הענינים היו חכמים ז"ל מרגילים עצמם לדבר בדרך הסתר רצו לומר בסודות החכמה הראוים להעלים ולספר בהם בדרך רמז וסוד והוא הענין הנקרא בלשון חידה וענין שמשון באמרו לחביריו (richtiger לחביריו) „אחודה נא לכם חידה" (Richt. 14, 12) הוא מזה הענין לפי שיש תמה בדבר האיך היו הם יכולים להגיד חידתי (חידתו l.) והדבר הגנוז אצלו ואין זה דבר וימצא בשכל האדם ואיך היה הוא שואל אליהם ענין כזה והם איך היה בדעתם לאמרו? אלא שהיה הענין כמו שאבאר: היו אותן האנשים מלאים מחכמת בני קדם ושוננים בפלשתים[1] כי פלשתים היו: והיו אצלם קבלות ידועות ברמז החכמות וכאשר אמר להם „אחודה לכם חידה" היו סבורים כי בחידות החכמה היה שואל להם ועל

[1]) Dies Wort כפלשתים gibt keinen Sinn und ist wahrscheinlich nur dittographirt aus dem folgenden כי פלשתים.

er (Simson) habe in der Weisheit eine höhere Stufe erreicht als sie und deshalb suchten sie durch List von seiner Frau die Bedeutung des Räthsels zu erfahren. Das Resultat ist also, Chiddah bedeutet etwas Verborgenes, seine Bedeutung und sein Inhalt sind geheim und so heisst es: „in Gestalt, nicht in Räthseln". Ueberall, wo Chiddah vorkommt, hat es diese oder eine ähnliche oder dem entlehnte Bedeutung. Da nun alle diese Dinge, zu denen er aufmuntert, nämlich „Maschal, Melizah, dibre chachamim u. chidotam", gleichsam den Weisen anvertraut sind, sagt er auch: „Der Weise wird hören und noch mehr Lehre annehmen."

כן אמרו לו „חודה חידתך ונשמענה" (Richt. 14, 13) וכאשר אמר „מהאכל יצא מאכל" (Richt. 14, 14) לא מצאו אותו ענין בקבלותיהם וברמזים הידועים להם בחכמות וחיו סבורים אולי הוא הגיע בחכמה למדרגה גדולה מהם ועל כן תבעו [1] לדעת החידה בתחבולה על ידי האשה כונת החידה (l. העניין) כי לענין החידה הוא ענין סתום כל כונת הלשון ההוא ומשמעותו הוא בנסתר וזהו שאמר „במראה ולא בחידות" [2] (Num. 12, 8) וכן בכל מקום שתמצא לשון חידה הוא מזה הענין או קרוב לו או על דרך החשאלה ובעבור כי ענינים אלו אשר הזהיר יצוני לומר משל ומליצה דברי חכמים וחידתם הם כלומר מסרים לחכמים על כן אמר „ישמע חכם ויוסף לקח" [3] (Pr. I. V. 5).

---

[1]) M. 47 hat סבבו, was ebenfalls einen guten Sinn gibt.

[2]) So wird hier citirt, die Stelle lautet jedoch ומראה ולא.

[3]) Dieser Vers gibt uns verschiedene Worterklärungen und Definitionen. Mit seiner Erklärung, dass משל = Gleichniss mit משל = herrschen verwandt sei, steht er nicht allein da (s. Delitzsch, Einleitung zu den Proverbien). Gezwungen und sehr in die Breite gezogen ist seine Erklärung des Wortes מליצה, eine Redeform, die öfters vorkommt und der er eine besondere Absicht zu Grunde legt.

VII. יראת ה' ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו:

7. Gottesfurcht ist der Erkenntniss Anfang, Weisheit und Zucht verachten die Narren.

ראשית הוא עיקר הדבר כמו שהראש הוא עיקר הגוף וכן כל לשון ראשית הוא יסוד ועיקר כמו „ראשית אונו" „ראשית תבואתו" (Deut. 21, 17) כי כל התחלת דבר הוא עיקר לפי שהוא סבה למה שבא אחריו: (ודעת) הוא כולל החכמה והמוסר על כן יאמר „יראת ה' ראשית דעת" כלומר יראת ה' הוא סבה (סבת l.) הדעת רצוני לומר החכמה והמוסר כי לא השכיל הבורא יתּ (יתעלה) את האדם יותר מן הבהמות רק להשכיל ולהתבונן באמיתו ולירא ממנו ואחר כך לעבדו: ועל כן אחר אשר נתן השכל באדם בעבור עבודת בוראו, ראוי לו לחקור אחר החכמה והמוסר כי בהם יבא להכיר רוממותו וישיג אל ידיעתו במה שאפשר, ועל יד

Reschit" bedeutet die Grundlage eines Dinges, sowie der Kopf die Hauptsache des Körpers ist, und so bedeutet Reschit immer „die Quelle", „die Hauptsache", z. B. „der Erstling seiner Kraft", „die Erstlinge seines Getreides". Der Anfang ist immer die Hauptsache, denn er ist die Ursache des Folgenden. „Daat" umfasst „Weisheit" u. „Zucht", deshalb sagt er auch: „Gottesfurcht ist der Erkenntniss Anfang", d. h. Gottesfurcht ist die Quelle der Erkenntniss, i. e. der Weisheit und der Zucht. Gott hat dem Menschen nur deshalb mehr Verstand gegeben als dem Vieh, damit er seine Wahrheit verstehe und begreife, ihn ehrfürchte und ihm diene. Da nun also Gott dem Menschen den Verstand gegeben hat, damit er ihm diene, geziemt es sich auch, dass er nach Weisheit und Zucht forsche, um dadurch die Erhabenheit Gottes zu erkennen und soweit als möglich zu seiner Erkenntniss gelange. Alsdann wird die Gottesfurcht vollkommen, denn dies wird sie blos durch

---

Am ausführlichsten ist jedoch seine Definition von חידה, die er so in die Länge zieht, dass er sich selbst am Schlusse seiner Erklärung gezwungen sieht, all' das über Chiddah Gesagte noch einmal kurz zu recapituliren. Originell ist die Erklärung von Simson's Räthsel, aber auch höchst unverständlich. Er scheint da gleichsam den Streit der Kabbala der Philister mit der des Simson vorzuführen, in dem die der Ersteren unterliegt. Aus seiner Erklärung der Worte („דברי חכמים") geht deutlich seine Anhänglichkeit und der Glaube an die Kabbala hervor.

die Erkenntniss. „Weisheit und Zucht verachten die Narren", d. h. die Narren erkennen und bemerken nicht die heiligen Vorzüge der Weisheit und Zucht. Sie wissen nicht, dass sich der Mensch dem Dienste seines Schöpfers durch sie nähert und ihm wohlgefällig ist; denn wenn seine sittlichen Eigenschaften gerade und gut sind, ruht auch die Weisheit bei ihm, wie unsere Rabbinen sagen: „Wenn die Furcht vor der Sünde der Weisheit vorangeht, dann hat die Weisheit Bestand", d. h. der Mensch soll einen geraden Charakter haben und beim Studium der Weisheit bestrebt sein, durch sie zur Gottesfurcht zu gelangen, welche die Quelle der Erkenntniss, d. h. der Weisheit und der Zucht, ist, über welche beide Salomo dieses Buch verfasst hat. Jetzt schliesst die Einleitung des Buches und die Absicht des Verfassers, und er beginnt, aufmerksam zu machen auf die Wege der Weisheit, wie er im Eingange gesagt hat.

זה יהוה שלם ביראה כי לא תשלם אלא אחר היראה.

(חכמה ומוסר אוילים בזו) כלומר האוילים לא הכירו ולא שתו לבם למעלות הקדוש אשר בחכמה ובמוסר, לא ידעו כי בהנה יקרב האדם לעבודת בוראו ויהיה רצוי לפניו כי בהיות מדותיו על צד היושר וטוב אז תנוח החכמה וכן אמרו רבותינו ז"ל „כל יראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקלמת" (Pirke Aboth 3, 11) רצו לומר שיהיה האדם על טבע ישר ושיכון בלמדו החכמה כדי להגיע ממנה ליראת ה' והוא סבה לדעת אשר הוא כולל החכמה והמוסר אשר על שניהם חבר שלמה המלך ע"ה הספר הזה והנה חתם פתיחת הספר וכונתו והחל להזהיר על דרכי החכמה כאשר יעיד ואמר בתחלת דבריו.[1]

---

1) Die Erklärung von ראשית gleich Anfang und triebkräftige Basis oder Wurzel, wie sie Scheschet hier gibt, wird in genau derselben Weise auch von neueren Erklärern aufgestellt (cf. F. Delitzsch, Das Salomonische Spruchbuch S. 47). Ebenso die Erklärung von דעת im Sinne von Weisheit vereint mit sittlicher Zucht ist auch im Sinne der heutigen Bibelforscher richtig. Alle seine Erklärungen aber lassen immer den Kabbalisten, den Schüler des Ramban, erkennen, für den „Weisheit" und „Vernunft" die beiden Grundprinzipien sind, durch die man, wie er sich aus-

VIII. שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך: זו היא אזהרה על למוד חכמה וא"ע"פ שאמר מוסר יאמר קבל הנהגת אביך בהדריכו אותה[1] ללמוד חכמה: ואמר אביך בעבור כי דרך האב ללמוד את בנו חכמה: או ירמוז לרבו אשר הוא לו אב בחכמה כמו שאמרו רבותינו ז"ל „כל המלמד את בני חבירו מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו" (Sanh. 19 b) (ואל תטש תורת אמך) רמז לחכמה אשר הוא לו כאם.[2]

8. Höre, mein Sohn, die Zucht deines Vaters und weise nicht zurück die Lehre Deiner Mutter. Damit ermahnt er zur Erlernung der Weisheit, und wenn er „Musar" sagt, so meint er doch damit, nimm an die Leitung Deines Vaters, wenn er Dich führt zur Erlernung der Weisheit. Er sagt „Deines Vaters", weil der Vater gewöhnlich seinen Sohn in der Weisheit unterrichtet. Vielleicht meint er damit auch seinen Lehrer, der ihm ein Vater ist in der Weisheit. So sagen auch unsere Rabbinen: „Wer den Sohn seines Mitmenschen unterrichtet, der wird wie sein Erzeuger betrachtet." „Weise nicht zurück die Lehre Deiner Mutter"; damit meint er die Weisheit, die wie eine Mutter für ihn ist.

IX. כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתיך: יאמר כי החכמות הוא קבוץ חן על הראש: (וענקים לגרגרתיך) רצו

9. Denn ein lieblicher Kranz sind sie für Dein Haupt und Geschmeide Deinem Halse.

Er meint damit, dass die Weisheit Anmuth häuft auf das Haupt. „Und Geschmeide Deinem Halse", d. h. hierin besteht

---

drückt, Gott näher kommt, denn sie sind ja nach Ramban die beiden ersten Sefirot, die unmittelbaren Emanationen von Gott.

Jetzt schliesst nach Scheschet der allgemeine Theil des Buches und beginnt jetzt die specielle Aufmunterung zur Weisheit und die Warnung vor dem Laster.

[1]) Es muss אותך heissen.

[2]) Schön ist hier die Deutung von אביך als Lehrer nach der angeführten Talmudstelle. Wie so חכמה als אמך gelten kann, gibt er nicht näher an.

לומר זהו כל היופי שלך כמו „כי זה כל האדם". (Kohel.12,13)

Deine ganze Schönheit, wie es auch heisst: „Darin besteht der ganze Mensch."

X. בני אם יפתוך חטאים אל תבא: (בני אם יפתוך) בעבור כי רב הוא מה שימנע את בני האדם מדרך חכמה והרגל הלמוד הוא התמשך אחר תאות עולם ובקשת המותרות התחיל בפרשה זו להזהיר עליהם ולהרחיק אותם לפי שהם מונעים הלמוד ועל כן אמר „בני אם יפתוך חטאים" כלומר אם ימשכו אותך תאות עולם ועסקיך המתעין והמבהילים אל תבא כמו „לא תאבה לו ולא תשמע אליו" (Deuter.13,8) ובנה בדרך הזאת משל הכל עולם כאלו הם אנשים חטאים יפתו אותו ללכת בחברתם אשר היא מביאה להרגל עבירה על כן אמר שלא יפנה לתאות ועניני העולם הזה ולא ישאו חן בעיניו לעשות מהן עיקר בעבור אמר לא ימנע אותו מלמוד החכמה.[1])

10. Mein Sohn, wenn Sünder Dich verlocken, so folge nicht.

Da es Vieles gibt, was den Menschen vom Wege der Weisheit abbringt, und es gewöhnlich geschieht, dass der Mensch fortgerissen wird von weltlichen Genüssen und der Sucht nach Vortheil, beginnt er in diesem Abschnitte vor ihnen zu warnen und sie zu entfernen, da sie das Studium hindern. Deshalb sagt er, „mein Sohn, wenn Dich Sünder verlocken", d. h. wenn Dich weltliche Gelüste u. verführende und irreleitende Beschäftigungen anlocken, folge ihnen nicht, d. h. „willfahre ihm nicht und höre nicht auf ihn". Er bedient sich so des Bildes, als ob die ganze Welt Sünder wären, die ihn zu überreden suchten, mit ihnen zu gehen in ihrer Gesellschaft, die ihn an die Sünde gewöhnt. Darum sagt er, man solle sich nicht zuwenden Genüssen und weltlichen Dingen, man solle nicht daran Gefallen finden, sie zur Hauptsache zu machen, da sie das Erlernen der Weisheit verhindern.

---

[1]) Auch in diesem Verse sieht Scheschet ben Isaac ein משל, indem er erklärt, die חטאים sind nicht, wie allgemein angenommen wird, die Sünder, sondern die Sünden, die den Menschen verleiten, weltlichen Genüssen nachzujagen.

Richtig ist seine Erklärung, dass אל תבא gleich sei mit תאבה, dass es also vom Stamme אבה abgeleitet ist.

11. Wenn sie sagen: Komm mit uns, wir wollen lauern auf Blut, nachstellen dem Unschuldigen ohne Grund.

Nachdem er das Bild von den Sündern gebraucht hat, spricht er nun auch nach Art der Frevler, die die Menschen verleiten wollen, sich ihnen anzuschliessen, mit ihnen zu gehen, um zu lauern auf Blut und nachzustellen den Unschuldigen, d. h. denjenigen, die ihnen kein Leides zugefügt haben. Damit spricht er bildlich von Raub und Gewalt, das wie Blutvergiessen betrachtet wird, nach dem Ausspruche der Weisen: „Wer einem Armen eine „Peruta“ wegnimmt, nimmt ihm gleichsam das Leben.“

XI. אם יאמרו לכה אתנו
נארבה לדם נצפנה לנקי חנם:
אחר שבנה הענין בדרך
משל על אנשים חטאים כאשר
דברתי הפליג לדבר על דרך
הרשעים המסיתים את בני
האדם להיות בחברתם ללכת
עמהם לארוב לדם ולצפן
לנקיים כלומר למי שלא הרע
להם ויהיה זה משל על הגזל
ועל העשק אשר הוא כשפיכות
דמים כמו שאמרו רבותינו ז"ל
„כל הנוטל פרוטה מעני כאלו
נוטל נשמתו ממנו“. [1] [2]

12. Gleich der Unterwelt wollen wir sie lebendig verschlingen und in Wohlsein wie Hinabfahrende zur Gruft.

D. h. so wie das Grab die Lebenden ganz verschlingt und kein Mensch sich vor ihm retten kann, so wollen auch wir sie alle verschlingen. „Und im Wohlsein wie Hinabfahrende zur Gruft“, d. h. vollständig, sie sollen durch uns vernichtet werden wie solche, die zur Gruft hinabfahren, für die es keine Rettung gibt.

XII. נבלעם כשאול חיים
ותמימים כיורדי בור: כלומר
כאשר יבלע השאול את החיים
שהוא בולע את כלם ואין אדם
ניצול ממנו, כן נבלעם כלם:
(ותמימים כיורדי בור) כלומר
עד תומם יהיו כליון בידינו
כיורדי בור שאין להם פליטה. [3]

---

[1]) Jalkut, Mischle Abschn. תתקל.

[2]) פרוטה ist die kleinste hebräische Münze (s. Levy, talmud. Wörterbuch).

[3]) „ותמימים“ erklärt also Scheschet ben Isaac mit עד תמם (welcher Ausdruck in Deuter. 31, 24 und 30 vorkommt), das „bis zu ihrer Vollendung“, d. h. ganz und gar bedeutet. Diese Erklärung ist originell

XIII. כל הון יקר נמצא נמלא בתינו שלל: אחר שיפלו בידינו נקח כל הון יקר שלהם.

13. Allerlei kostbar Gut erlangen wir, füllen unsere Häuser mit Beute.

Wenn sie in unsere Hand fallen, nehmen wir all' ihr kostbares Gut.

XIV. גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכלנו: כלומר תהיה שוה עלינו במעלה וגבורה[1] ושישר כל אלה העניינים נאמרים על דרך הרחבת המליצה כמו שהזכרתי למעלה לפי שעניינים אלו הם[2] דברי הסתר ופתו בהם הרשעים את בני האדם להמשך אחריהם גם כל אלה עניינים אשר בני ישראל[3] חושבים בלבם בהמשכם אחר תאות העולם והמותרות ורוב עניני העולם אשר אין אדם צריך אליהם כגון הכבוד והשררה כי בהשיגם לעניינים אלו הגיעו לשלמות מעלה, על כן נוטים אחריהם והם גוררים עמהם חטאים גדולים, ועוד מונעים את

14. Dein Loos sollst Du werfen unter uns, eine Kasse wollen wir alle haben.

D. h. Du sollst uns gleichgestellt sein an Ansehen, Macht und Reichthum. Alles dies ist nach Art der „Melizah" weitläufig ausgeführt, weil diese Dinge auf geheimnissvolle (versteckte) Art erzählt sind und mit ihnen die Frevler die Menschen zu überreden suchen, sich ihnen anzuschliessen, ausser den Dingen, an die die Menschen denken, wenn sie weltlichen Genüssen, Gewinn und sonstigen irdischen Dingen nachjagen, die dem Menschen nicht nöthig sind, z. B. Ehre und Adel.

Wenn sie diese Dinge erreicht haben, glauben sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt zu sein, deshalb jagen sie ihnen nach und werden dadurch zu schweren Sünden verleitet. Ausserdem

---

und passt sehr gut zu dem Sinne des Verses. Raschi zu dieser Stelle erklärt תמימים mit שלמים = vollkommen, gesund. Derselben Erklärung schliesst sich auch F. Delitzsch an, indem er den Vers übersetzt: „Wollen der Hölle gleich sie lebendig verschlingen und in vollem Wohlsein gleich Hinabfahrenden zur Hölle" (s. Delitzsch, Das Salomonische Spruchbuch Seite 49).

[1]) M. 47 hat unverständlich עבודה.

[2]) M. 47 hat richtiger נאמרים על דרך דברי הסתר.

[3]) M. 47 hat richtig אדם.

האדם מלמוד החכמה על כן הזהיר עליהם ואמר.

halten diese Dinge den Menschen vom Erlernen der Weisheit ab; deshalb warnt er vor ihnen und sagt:

XV. בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם:

15. Mein Sohn, gehe nicht auf dem Wege mit ihnen, enthalte deinen Fuss von ihrem Pfade.

להזהיר על רב ההרחקה אמר שלא ילך בדרך אשר עברו בתוכו והנתיב אשר דרכו בו כלומר אם תרצה להתעסק בחכמה לא תלך בדרך אנשי עולם ולבקש גדולות זה הוא שאמר בדרך בשבא תחת הבית כלומר לא תהיה לך ולהם דרך אחד אמנם יהיה עסקיך במה שצריך ולא יותר.

Um zu ermahnen sich weit(von den Sündern) zu entfernen, sagt er, er solle nicht gehen den Weg, den sie gewandelt und nicht auf dem Pfade, den sie betreten, d. h. wenn Du Dich mit Weisheit befassen willst, gehe nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Menschen, um nach Ansehen zu suchen. Deshalb sagt er „Bederech" mit Schwa unter dem ב, d. h. Ihr sollt nicht einen und denselben Weg haben; gib Dich nur soviel als nöthig mit ihnen ab.

XVI. כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפך דם כלומר רגליהם של אלו הרודפים אחר הכבוד והתנאה להם ירוצו וימהרו לשפך דם של עצמם לפי שהם להוטים אחר ענינים אלו אשר הבל ומניחים את בית חייהם אשר הוא למוד החכמה ועושין אותו טפלה אם כן לרעתם ולשפך דמם הם טורחים ורצים וממהרים.[1])

16. Denn ihre Füsse laufen dem Bösen zu, sie eilen, um Blut zu vergiessen. D. h. Diejenigen, die der Ehre und dem Genusse nachlaufen, laufen zum eigenen Schaden und eilen, um ihr eigenes Blut zu vergiessen. Da sie Dingen nachstreben, die nichtig sind, und ihr Leben, d. h. das Erlernen der Weisheit, ausser Acht lassen und es zur Nebensache machen, mühen sie sich, laufen und eilen sie zu ihrem eigenen Schaden und um ihr eigenes Blut zu vergiessen.

[1]) Scheschet erklärt also den Vers folgendermassen: „Sie eilen zu ihrem eigenen Unglück und laufen, um ihr eigen Blut zu vergiessen." Er begründet dies damit, dass sie nichtigen Dingen nachjagen und das Studium der Weisheit dabei vernachlässigen; eine ähnliche Erklärung dieser Stelle gibt auch Raschi.

17. Denn umsonst ist ausgebreitet das Netz in den Augen alles Beflügelten.

Er vergleicht die Welt mit einer Falle und einem ausgespannten Netze; die Gelüste des Menschen, d.h. die Sünden, sind in diesem Netze, das ausgespannt ist, um Vögel zu fangen. Er sagt, dass das Netz, welches zum Vogelfang ausgespannt ist, in den Augen der Vögel umsonst, d. h. so zufällig, ohne jede Absicht, aufgestellt zu sein scheint.

XVII. כי חנם מזרה הרשת
בעיני כל בעל כנף: ידמה העולם
הזה כאלו הוא מכמורת ורשת
פרושה ותעניגות האדם אשר
בו כמו החטא הנתונה בתוך
הרשת הפרושה לצוד בה עופות
ויאמר כי הרשת הפרושה לבעלי
הכנף והם העופות ידמה בעיניהם
כי הוא פרושה שם בחנם רצו'
לומר בדרך מקרה לא לכונת
הענין.[1]

18. Und sie lauern auf ihr Blut, stellen ihren Seelen nach.

D. h. die Jäger, welche die Netze dort ausgebreitet haben, legten die Weizenkörner absichtlich hinein, um auf das Blut der Vögel zu lauern und ihrem Leben nachzustellen, damit sie im Netze gefangen werden.

XVIII. והם לדמם יארבו
ויצפנו לנפשם: כלומר המצודדים
אשר פרשו שם הרשת שמו
אותן החטין בכונה לארוב
לדם העופות ולצפין נפשותם
שיבאו שם ויהיו שם נאחזים
במצודה.[2]

---

[1]) Während חנם allgemein sonst erklärt wird mit „umsonst“ (s. Raschi zu dieser Stelle; auch Hitzig und Ewald erklären es so), d. h. „denn umsonst ist das Ausbreiten des Netzes vor den Augen der Vögel“, d. h. sie sehen es doch nicht, erklärt Scheschet den Vers so, dass die Vögel das Netz zwar sehen, aber nicht glauben, dass es gestellt sei, um sie darin zu fangen. Die Erklärung von Delitzsch, die er von Ziegler als richtig annimmt, passt nach dem Zusammenhange gar nicht, daher ist auch Delitzsch gezwungen, den folgenden Vers in ganz gezwungener Weise zu erklären.

[2]) Die Vögel also, sagt er, täuschen sich, wenn sie glauben, dass diese Netze nicht ihrethalben gelegt sind. Delitzsch sieht sich gezwungen, infolge der Erklärung des vorhergehenden Verses, dieses zu übersetzen: „Sie lauern ihrem eigenen Blute nach, stellen ihren eigenen Seelen nach“, aber diese beiden Verse sollen doch offenbar die Genusssüchtigen mit den Vögeln vergleichen; die Schlussfolgerung dieses Vergleiches bildet alsdann der folgende Vers.

19. So ergeht es Allen, die der Habgier fröhnen, sie nimmt die Seele ihres Besitzers hin. „Beza“ hat die Bedeutung wie: „Was nützt es uns, dass wir unsern Bruder tödten?“ Er meint damit, so wie es den Vögeln mit dem Netze geht, so geht es auch denen, die der Ansammlung von Geld, den weltlichen Genüssen und Gelüsten nachjagen. Sie glauben, die Welt ist blos zufällig so eingerichtet, aber dem ist nicht so. Die Welt ist absichtlich so eingerichtet, damit man unterscheiden kann zwischen Guten und Bösen. Wer den Genüssen und Gelüsten nachjagt, wird im Netze gefangen, denn er verbringt seine Zeit mit Nichtigem, mit vergänglichen, unbeständigen Dingen. Deshalb sagt er: „sie nimmt die Seele des Besitzers“, er ist selbst daran Schuld, dass er im Netze gefangen wird. Wer nun die Wahrheit erkennt, hüte sich und wende sich der Hauptsache, d. h. dem Erlernen der Weisheit, zu und mache alles Andere zur Nebensache.

XIX. כן ארחות כל בצע בצע את נפש בעליו יקח: מלשון מה בצע כי נהרוג את אחינו (Gen. 37, 26) יאמר כי הפרושה לבעלי כנף הנזכרים כן יקרה לאותם שהם נמשכים אחר קבוץ הממון ותאות העולם ותענוגותיו הם סבורים שלא תכונת העולם כן לכונת העניין אלא בדרך מקרה ולא כן הדבר רק נברא העולם על התכונה הזאת כדי לבחון בו הטובים מן הרעים ואשר ימשוך אחר התאוות התאוות הוא נאחז במצודה כי יכלה זמנו לריק ולדבר החלקת והכלה והו שאמר „את נפש בעליו יקח“ שהוא גורם לעצמו להלכד בפח ואשר יכיר האמת ישמור עצמו ויפנה אל העקר אשר הוא למוד החכמה ויעשה שאר ענינים טפל לה.[1]

[1]) M. 47 hat statt טפל לה richtig טפלה. טפלה ist ein talmudischer Ausdruck und ist der Gegensatz zu עקר = Hauptsache, bedeutet also die Nebensache. S. darüber Talm. babli, Berachot, Abschnitt כיצד מברכין, wo der Satz aufgestellt wird, dass פת = Brod die Hauptsache einer Mahlzeit ist, alles andere dagegen Tefela; wenn man daher über Brod den Segensspruch gesprochen hat, braucht man ihn über die übrigen Speisen nicht zu sprechen.

XX. חכמות בחוץ תרנה ברחבות תתן קולה: אחר שדבר בפרשה הקודמת על הדברים המונעים מלמוד החכמה והם הבלי העולם והזהיר על ההרחקה מהם אמר בפרשה הזאת כי החכמה מזומנת לכל דורש אותה ואינה דבר סגול אצל בני אדם להיותה תחת רשות אדון כאשר הקניינים לתת אותה לאשר יחפוץ וימנע אותה מאשר ירצה אין הדבר כן אמנם היא מצויה בשוקים וברחובות והם מקומות שיד כל אדם שוה בהם, וכשישלם לו החפץ לבקש אותה ולטרוח בה תשלם לו השגתה כאשר אמרו רבותינו ז"ל „אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן" (Megil. 6b) תרנה לשון יחיד לנקבה ולשון רבים תרוננה.[1]

20. Die Weisheit ruft auf der Gasse laut, auf den Strassen lässt sie ihre Stimme hören. Nachdem er im vorhergehenden Abschnitte die Dinge behandelt hat, welche das Erlernen der Weisheit verhindern, nämlich die Nichtigkeiten der Welt, und ermahnt hat, sich von ihnen fern zu halten, sagt er in diesem Abschnitte, dass die Weisheit für Jeden bereit liege, der sie suche. Sie ist nicht im Besitze der Menschen so wie Besitzthümer, dass man sie geben oder verweigern kann, wem man will. Sie liegt auf den Gassen u. den Strassen, d. h. an Orten, wo alle gleichberechtigt sind, und wenn Jemand den festen Willen hat, sie zu suchen und sich um sie zu bemühen, wird er sie vollständig erreichen, wie unsere Weisen sagen: „Wenn Jemand Dir sagt, ich habe mich angestrengt aber nichts erreicht, so glaube ihm nicht." תרנה ist Femininum singularis, pluralis heisst es תרננה.

XXI. בראש המיות תקרא בפתחי שערים בעיר אמריה תאמר:

21. Oben auf lärmvollen Plätzen ruft sie, in den Thorhallen, in der Stadt redet sie. Das sind Orte, wo sich die

---

[1]) Nachdem in den vorhergehenden Versen vor den Verlockungen der Sünde gewarnt worden ist, wird nun die Weisheit in echt kabbalistischem Sinne personifizirt.

תרנה hält Scheschet ben Isaac für das femininum singularis, es ist also nach ihm die emphatische Form vom Stamme רנן.

מקומות אשר שם נאספים המון העם וכן פתחי שערים מקומות אשר מושב הדיינים הנועדים שם לשפוט את העם וכל אשר לו ריב שם יבוא[1] והנה המקום ההוא רשות הכל הפליג המליצה להזכיר אלו בעבור היותם מזומנים לרבים כך החכמה מזומנת לכל הדורש אותה.[2]

Volksmenge versammelt. Die Thorhallen sind die Orte, an denen die Richter sitzen, um dem Volke Recht zu sprechen; wer einen Streit hat, kommt dorthin. Zu diesem Orte hat Jeder Zutritt. Die „Melizah" erwähnt gerade diese Orte, weil sie allen frei stehen, ebenso ist die Weisheit für Jeden da, der nach ihr strebt.

XXII. עד מתי פתאים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת:

22. Wie lange, Einfältige, liebt ihr Einfältigkeit und haben Spötter Gefallen an Spott und hassen Thoren Erkenntniss?

אחר שהזכיר כי החכמה היא מוכנת לכל מבקש אותה ואינה דבר נמנע מבני אדם שב להתוכח העוזבים אותה והמתרשלים בלמודה והם שלש הכתות האלה האחת כת הפתאים והם אנשים הנפתים בדעתם ומעשיהם נאים בעיניהם למישט דעתם ואין להם טבע להתעורר לתחבולה אחרת אלא שהם אוחזים ונמשכים אחר דעתם והם הפך לכל הערומים כמו שהזכרתי למעלה

Nachdem er gezeigt hat, dass die Weisheit für Jeden, der nach ihr strebt, bereit liegt und dass sie Niemandem vorenthalten wird, ermahnt er wiederum diejenigen, die sie aufgegeben haben und mit ihrer Erlernung lässig sind. Sie theilen sich in drei Klassen. Die erste Klasse ist die der Einfältigen. Dies sind diejenigen Menschen, die sich von ihren Ansichten irreleiten lassen, die bei der Geringe ihrer Erkenntniss ihre Thaten für schön halten. Sie sind von Natur aus nicht im Stande, sich zu einer andern geistigen Arbeit zu ermannen, sondern gehen einfach ihrer Mei-

---

[1]) In M. 47 fehlt יבוא.

[2]) Scheschet leitet hier המיות ab von המון, wie dies aus seiner Erklärung hervorgeht. Dies mag insofern einige Richtigkeit haben, als beide Worte wohl vom Stamme המה = lärmen abzuleiten sind.

nung nach. Sie sind gerade das Gegentheil von den Listigen, wie ich oben erwähnt habe. Diese Klasse ist aber nicht so schlimm, weil sie es nicht absichtlich thut; über sie heisst es: „Gott bewahrt die Einfältigen.“ Die zweite Klasse ist die der Spötter. Diese Leute sind redekundig, sprechen gross und beschimpfen die Menschen durch üble Nachrede und Verleumdung. Sie lieben den Spott, deshalb haben sie vergessen, zu wandeln in den Pfaden der Weisheit. Die Leute dieser Klasse sündigen schwer, weil sie sich ihres Verstandes zu Niedrigem und nicht zu Höherem bedienen; wenn sie sich mit der Weisheit beschäftigen würden, würden sie dieselbe erlangen. Deshalb sagten unsere Rabbinen, als die schwere Sünde dieser Klasse ihnen offenbar wurde: Die Spötter können nicht sehen das Antlitz der Gottheit. Die dritte Klasse ist die niedrigste, bei der auch jede Hoffnung verloren ist; es sind dies die Thoren, welche die Weisheit und ihre Erforscher hassen, die die Belehrung zurückweisen, keinen Gefallen an ihr haben, auch an den Nutzen der Weisheit nicht glauben. Sie hassen die Weisen in hohem Masse, so dass die Rabbinen in Betreff ihrer sagten: „Gross ist der Hass der Dummen gegenüber den Gelehrten.“ R. Akiba sagte: „Als ich noch ein Thor war, dachte ich immer, hätte ich doch einen Weisen, ich wollte

והכת הזאת מתנצלת מיעט לפי שאינה מזידה וכבר נאמר עליהם „שומר פתאים ה׳“ (Psl.116,6) והכת השנית הלצים זאת היא כת בעלי לשון המדברת גדולות והמגבירים לשפוך בוז על בני האדם בלשון הרע ורכילות ואלה חמדו הלצון ועל כן שכחו ללכת בדרך חכמה ואנשי זאת הכת הם חוטאים חטא גדול ועצום אשר הם משתמשים בשכלם (ז)בפחיתיות ולא טמשו בו בגיעלות ואלו התיתדלו בחכמה היו נוחלים אותה ועליהם אמרו רבותינו ז״ל מאשר ראו החטא הגדול אשר חוטאים הכת הזאת כת לצים אין מקבלים פני שכינה: והכת השלישית היא הפחותה מכולם ואשר אבדה תקותם והם הכסילים אשר שונאים החכמה וכל הדורש אותה ומואסים הלימוד ואינם חפצים בו גם אינם מאמינים בתועלת החכמה ולא שתו לבם עליה אך שונאים את החכמים שנאה גמורה וכן אמרו עליהם רבותינו ז״ל „גדולה שנאה ששונאים עמי הארץ את תלמידי חכמים“ „ואמר רבי עקיבא כשהייתי

ihn beissen wie ein (wilder) Esel.“ Für das Leiden der Thoren gibt es kein Heilmittel, weil sie den Weisen feindlich und gerade ihr Gegentheil sind. Wie sollen sie auf die Weisen hören, da sie die Weisheit der Thorheit nicht vorziehen? Daher sagt er auch: „Die Thoren hassen Erkenntniss.“ Da nun die zwei Klassen, d. h. die Spötter und die Thoren, nicht werth sind, ermahnt zu werden, ermuntert er blos die Einfältigen mit den Worten: „Wie lange, Einfältige, liebt Ihr Einfältigkeit?“ Damit meint der Dichter, Euch will ich ermahnen, denn die Spötter haben Gefallen an Spott, und die Thoren hassen Erkenntniss, und dies vereitelt jede Ermahnung. Sie sind nicht werth, gewarnt zu werden, denn bei ihnen ist jedes Mittel wirkungslos. Er (der Dichter) erwähnt blos diese drei Klassen, weil sie die Menschen von der Weisheit abbringen.

עם הארץ הייתי אומר מי יתן לי חכם ואנשכנו כחמור“[1] ואלה הכסילים נמנעה רפואה למחלתם בעבור שהם כנגד חכמים ובהפכם: ואיך ישמעו להם ולא נתנו יתרון לחכמה מן הכסילות ועל כן אמר „הכסילים ישנאו דעת“ ובעבור כי שתי הכתות האלו רצוני לומר הלצים והכסילים אינם ראוים לתוכחת על כן לא הוכיח כי אם הפתאים ואמר „עד מתי פתאים תאהבו פתי“ כלומר לכם אני מוכיח כי הלצים לצון חמדו להם והכסילים ישנאו דעת וזה ימנע מהם תוכחת ואין ראוי להוכיחם כי כבר אבדה ונמנעה הרפואה מהם והזכיר שלש הכתות האלה בעבור כי שלש הכתות מרחיקים את האדם מן החכמה.[2]

---

[1]) Beide Stellen sind aus Pesach. 49 b.

[2]) Nach Schoschet sind also פתאים = die Einfältigen, die keine Gelegenheit hatten, die Weisheit sich anzueignen, bei denen dieselbe jedoch noch Zugang finden kann. An sie allein wendet sich der Dichter mit Mahnworten. Wohl zu unterscheiden von den „Einfältigen“ sind die כסילים = „die Thoren“, d. h. diejenigen, welche die Weisheit zurückweisen und sie verachten, denen ihre Thorheit höher steht als die Weisheit. Bei diesen kann daher die Chochma noch weniger Zugang finden als bei den לצים = den Spöttern, d. h. denjenigen, welche ihren geweckten Geist nur dazu benutzen, ihre Nebenmenschen zu verhöhnen und zu verleumden.

23. Kehrtet Ihr um zu meiner Ermahnung, sieh' so würde ich Euch meinen Geist quellen lassen, Euch wissen lassen meine Worte.

Nun fasst er alle drei Klassen zusammen und sagt: „Wenn Ihr infolge meiner Ermahnung umkehren würdet, um Euch mit der Erlernung der Weisheit zu befassen, würde ich meinen Geist Euch quellen lassen, d. h. Ihr würdet die Weisheit erreichen und das in ihr verborgene Gut.

XXIII. תשבו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי אודיעה דברי אתכם:

עתה כלל שלש הכתות ואמר אלו הייתם שבים בעבור תוכחתי כלומר להשתדל בלמוד החכמה הייתי מביע לכם רוחי רוצה לומר הייתם זוכים לחכמה ולטוב הצפון בקרבה.[1]

24. Weil ich gerufen, und Ihr habt Euch geweigert, meine Hand ausgestreckt habe und Niemand aufgemerkt.

Jetzt spricht er von der Strafe Derjenigen, die die Weisheit nicht lieben; sie erreichen nicht die Gottesfurcht und vollenden nicht ihren Dienst nach dem Gesetze ihres Schöpfers, der sie zu seiner Ehre geschaffen hat.

XXIV. יען קראתי ותמאנו נטיתי ידי ואין מקשיב:

עתה יגיד השוכן המגיע להם באשר לא אהבו חכמה כי על כן לא באו לכלל היראה ולא השלימו מידי העבודה בחוק בוראם אשר בראם לכבודו.

25. Und Ihr habt nicht befolgt meinen Rath und meine Ermahnung nicht angenommen.

„Und Ihr habt u. s. w." entspricht dem Ausdruck „Ihr haltet das Volk von seiner Arbeit

XXV. ותפרעו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם: מלשון „תפריעו את העם ממעשיו" (Exod. 5, 4) כלומר בטלתם עצתי אשר הייתי יועץ לדרוש

[1]) Aus dieser letzten Erklärung geht deutlich wieder der Kabbalist Scheschet hervor. „Ihr könnet", sagt er, „die Weisheit erwerben und das in ihr verborgene Gut", womit natürlich nichts Anderes gemeint ist als die Kabbala und die kabbalistischen Ideen, die in der Chochma enthalten sind (s. unter R. Mose ben Nachman).

ולתור אחר חכמה והיותי מכוין לחושילכם להתקרב ליראתי.[1]

ab", d. h. ihr habt meinen Rath, den ich Euch gab, nach Weisheit zu suchen u. zu forschen, zurückgewiesen, und ich wollte Euch nützen und Euch der Ehrfurcht vor mir nähern.

XXVI. גם אני באידכם אשחק אלעג בבא פחדכם:

26. So werde auch ich bei Euerm Unglück lachen, spotten, wenn Euer Schreckniss kommt.

יאמר בדרך משל כי אחר המות הנפש אשר לא קבלה אור השכל ולא הרשה נתיבות חכמה בעיד בחיים חיתה תהיה מקולקלת ועכורה ולא תזהיר בעולם שכולה אור ואין שם מעשה וחשבון ותקון להשלים את אשר נפסד בחיוו על כן יאמר „באידכם אשחק" כלומר שאין לו תקנה וזה דרך הרחבת הלשון כמו „וישחק לחמון קריה" (Hi. 39, 7) „יושב בשמים ישחק". (Psl. 2, 4.)[2]

Er spricht bildlich, denn nach dem Tode ist die Seele, die das Licht des Verstandes nicht empfangen und nicht erforscht hat die Pfade der Weisheit, in Bezug auf ihr Leben schlecht und trübe und wird nicht leuchten in der Welt, wo Alles Licht ist. Dort gibt keine That und Verbesserung es mehr, um das wieder zu ersetzen, was bei Lebzeiten verloren gegangen. Darum sagt er: „Ueber Euer Unglück werde ich lachen", weil es nicht wieder gut gemacht werden kann. Es ist dies ein gewöhnlicher Ausdruck, wie z. B.: „Er lacht über das Getümmel der Stadt", „Der im Himmel thront, lacht."

---

[1]) Da nach Scheschet יראת ה' das Höchste ist, was der Mensch erreichen kann, wie er schon früher erklärt, lässt er jetzt diejenigen, die die Weisheit zurückgewiesen haben, daran erinnern, dass sie der Gottesfurcht durch die Weisheit hatten näher gebracht werden sollen, durch die allein man sich Gott nähern kann (s. oben unter Scheschet ben Isaac).

[2]) In ganz wunderbarer Weise bezieht Scheschet diesen Vers auf das Leben der Seele nach dem Tode. Die Seele also hat dafür zu büssen, dass der Mensch bei Lebzeiten sich mit der Weisheit nicht beschäftigt. Sie ist, wie er sie nennt, „verdorben und trübe". Dies ist eben wieder ein kabbalistischer Grundsatz, wonach eine Seele an den Freuden der jenseitigen Welt blos dann Theil hat, wenn der Mensch sich bei Lebzeiten mit Chochma, d. h. Kabbala, befasst hat. Sie führt alsdann ein „trübes

27. Wenn wie ein Unwetter Euer Schreckniss kommt und Euer Unglück wie ein Sturm hereinbricht, wenn über Euch kommt Noth und Beängstigung.

Jetzt zählt er die Strafen und die Nachtheile einzeln auf, die Diejenigen treffen, welche die Weisheit nicht geliebt und ihre Seele vernichtet haben; sie sehen nicht das Licht der Weisheit, erreichen sie nicht; sie haben ihre Seele an irdische Dinge gewöhnt, die Wege des Verstandes verlassen und wandelten in Finsterniss, deshalb wird es ihnen dunkel werden, sie werden nicht erreichen, nicht sehen die Herrlichkeit im Lande des Lebens.

XXVII. בבא כשואה פחדכם ואידכם כסופה יאתה בבא עליכם צרה וצוקה:

יפליג בזה להפלגת העונש והנזק המגיע לאותן אשר לא אהבו חכמה באבדם נפשותם כי לא ראו אור חכמה ולא השיגו אותה והרגילו נפשותיהם בדברים הגשמים ועזבו דרכי השכל והלכו בחשך על כן יחשך להם ולא ישיגו ולא יראו בנועם הכבוד בארצות החיים.[1]

28. Dann werden sie mich rufen, und ich werde nicht antworten, werden zu mir flehen und mich nicht finden, d. h. sie können nicht wieder gut machen, was sie gefehlt haben.

XXVIII. אז יקראנני ולא אענה ישחרנני ולא ימצאנני: כלומר אין בידם לתקן את אשר עוֹתו.

29. Weil sie Erkenntniss gehasst und Gottesfurcht nicht erwählet.

Er gibt nun den Grund an, warum ihnen all' dies zustösst; weil sie die Erkenntniss hassten, d. h. ihre Seele nicht mit Geistigem unterrichteten u. mit

XXIX. תחת כי שנאו דעת ויראת ה' לא בחרו: שתה יפרש הטעם למה יקרה להם כל זה בעבור כי שנאו הדעת רצו לומר כי לא נפשותם[2] למדו במושכלות והיו בכל לבם נוטים

Dasein", wie die Kabbalisten sagen, und muss, um ihren Zweck zu erreichen, noch einmal in einen Körper kommen, woraus die Kabbala die Seelenwanderung als ein Dogma annahm (s. Einleitung: Kurze Geschichte der Kabbala).

[1]) Alle diese Strafen, die nun aufgezählt werden, sind nach Scheschet ben Isaac Strafen, welche die Seele nach dem Tode des Körpers treffen.

[2]) M. 47 hat נפשם.

ganzem Herzen nachwandelten irdischen Dingen, deshalb soll ihre Seele nicht leuchten im Lichte des Lebens.

אחרי הדברים הגסים ועל כן תקצר נפשם לאור באור החיים.[1]

30. Sie folgten nicht meinem Rathe, verschmähten meine Ermahnung.

XXX. לא אבו לעצתי נעצו כל תוכחתי:

31. So werden sie essen von der Frucht ihres Weges und von ihren Anschlägen sich sättigen. Weitläufige Ausführung.

XXXI. ויאכלו מפרי דרכם וממעצותיהם ישבעו: הרחבת המליצה.[2]

32. Denn der Abfall der Einfältigen tödtet sie, u. der Thoren Sicherheit bringt sie um.

Er sagt, die Gewohnheit der Einfältigen, ihren falschen Ansichten zu folgen, verschlechtert und vernichtet ihre Werke, sie erreichen infolge dessen nicht die Weisheit und gelangen nicht

XXXII. כי משובת פתים תהרגם ושלות כסילים תאבדם יאמר כי ההרגל אשר הרגילו הפתאים בדעותיהם המשובשות הוא הדבר אשר הפסיד וקלקל מעשיהם כי על כן לא נחלו חכמה ולא באו ליראה

---

[1]) Nach fast allen älteren und neueren Exegeten spricht von Vers 22 bis 29 die Chochma; sie warnt die Menschen, sinnlichen Genüssen nachzuhängen und macht sie auf die Strafe aufmerksam, die sie ereilen wird, wenn sie die Chochma verschmähen. Nach Scheschet ben Isaac jedoch, ebenso wie nach dem Midrasch rabba, ist es nicht die Chochma, die spricht, sondern Gott selbst, der die Frevler von ihren sündhaften Wegen zurückbringen will, wie dies auch aus Vers 24 und 25 hervorgeht.

דברים גסים bildet einen Gegensatz zu מושכלות, es sind alle Dinge darunter zu verstehen, die mit der eigentlichen Weisheit nichts gemein haben; so nennt Scheschet in Cap. II, 1 alle anderen Wissenschaften, deren Endzweck nicht יראת ה' ist, חכמות החיצונות, und die Philosophie, d. h. die eines Maimonides oder Aristoteles, bezeichnet er mit ספרי המינות, d. h. „Bücher des Götzendienstes oder des Abfalls".

[2]) Diese beiden Verse sind also nach Scheschets Erklärung vollständig überflüssig, da sie nichts Neues bringen, sondern blos das schon

zur Gottesfurcht. „Meschuba“ ist gleich „Gewohnheit“; denn woran man sich gewöhnt hat, dazu kehrt man immer wieder zurück; deshalb gebraucht er diesen Ausdruck von denen, die sich an dieSünde gewöhnt haben, so z. B. „Kehret zurück, ihr abtrünnigen Kinder“, „ungehorsame Tochter“, „er ging hin u. her“, d. h. er ging und kam wieder. „Die Sicherheit der Thoren bringt sie um“, d. h. diejenigen, die der Weisheit nicht den Vorzug und die Ehre geben. Sie fühlen sich sicher und glauben nicht, dass ihnen durch das Fehlen der Weisheit etwas abgehe, und gerade dies vernichtet ihre Werke und verschlechtert sie, weil sie nicht zur Gottesfurcht gelangen. Hierbei erwähnt er jedoch die Spötter nicht, denn nicht allein, dass sie die Weisheit nicht besitzen, sie vernichten ihre Wege durch schlechte Werke, durch üble Nachreden, durch Verleumdung und Beschimpfung. Deshalb stehen sie auch sehr fern von Gott und sind ihm verhasst, denn er (Gott) ist so lauteren Auges, dass er das Böse nicht sehen kann. Es werden blos die Beiden (Einfältige und Thoren) angeführt, weil sie durch

את השם הנכבד יתע' ולשון משובה הוא כמו הרגל כי הדבר אשר הוא מורגל בה תמיד שב אליו ועל כן יאמר הלשון הזה על אותן הרגילים בעבירות כמו „שובו בנים שובבים“ (Jer. 3, 14) „הבת השובבה“ (Jer. 49, 4) „וילך שובב“ (Jes. 57, 17) כלומר הולך ושב: (ושלות כסילים תאבדם) כלומר אותם שלא נתנו יתרון וכבוד לחכמה והם שלוים לעיניהם ואין בדעתם שיחיו חסרים כלום בחסרון החכמה הוא אשר אבדה את מעשיהם[1] וקלקלה אותם על אשר לא הגיעו ליראת שמים ולא הזכיר בזה הלצים כי הם לא די כי לא נחלו חכמה אלא שחשחיתו דרכם במעשים רעים בלשון הרע וכילות ובחרפת עם והם על זה מרוחקים מהשם יתע' ושנואים לפניו כי הוא יתעלה טהור עינים מראות הרע אבל הזכיר אלו השנים אשר חטאו במחשבותם הנפסדות

---

vorher Gesagte weiter ausspinnen, nach seiner eigenen Erklärung von מליצה.

[1]) M. 47 hat hier statt dieser Worte nach א"ר כי כאשר אבדו :הוא was vollständig unverständlich ist.

וחם הכסילים וחפתאים כאשר הזכרתי.[1]

das Folgen ihrer Gedanken sündigen.

[1]) Eigenthümlich ist die Erklärung des Wortes משובה, die Scheschet gibt. Er leitet dies Wort richtig von שוב ab und sagt nun, משובה bedeutete die Gewohnheit, und zwar, da er doch wohl aus den verschiedenen Beispielen ersieht, dass es eine schlechte Eigenschaft ausdrückt, behauptet er, die Gewohnheit Schlechtes zu thun, während man doch sonst allgemein annimmt, שוב bedeute sowohl „zu-“ wie „abwenden“. Nach Scheschet wäre der Vers also zu übersetzen: „Denn die sündhafte Gewohnheit der Einfältigen tödtet sie.“ Ibn Esra übersetzt משובה dem שלות entsprechend mit נחת = Ruhe. Nach ihm heisst alsdann der Vers: „Denn die Ruhe der Einfältigen tödtet sie, und die Sicherheit der Thoren bringt sie um.“

Während Scheschet in Vers 22 die כסילים als die niedrigste der drei Klassen (כתות) bezeichnet hat, erklärt er jetzt die לצים als die schlechteste derselben. Bis jetzt hat Scheschet den Namen Gottes immer durch ה׳ bezeichnet; in diesem Verse bezeichnet er denselben durch das Wort שם = Name (zu ergänzen המפורש = der Name Kat'-exochen), ebenso sagt er in Cap. II, 5, um das Wort אלהים nicht so oft gebrauchen zu müssen, דעת קדושים statt דעת אלהים.